

基督教和儒家论“罪”与“恶”

张庆熊

(复旦大学 哲学系, 上海 200433)

摘要: 在《旧约》(希伯来圣经)和《尚书》中,我们可以看到古代以色列人和中国的上古先民在有关上帝的观念,以及上帝如何护佑善人和他们的国家,如何惩罚罪人和毁灭他们的国家方面,存在诸多相似看法。而在《新约》和《论语》中,随着保罗阐发“原罪”和“基督拯救”的观念,和孔子对“天命”和“君子”的义务的新解释,它们间的重要区别旧显露出来了。这在很大程度上表征了基督教和儒家思想各自的特色。本文试图以保罗和孔子的观点为代表,比较基督教和儒家有关罪与恶的看法。

关键词: 基督教 儒家 罪 恶

中图分类号: B97

文献标识码: A

近来我把基督教的《圣经》与中国儒教最古老的经典《尚书》结合起来阅读,感受甚多。《尚书》在中国上古时代只称《书》,分朝代则称虞书、夏书、商书、周书。到汉朝才有《尚书》这个名称,以彰显该书的历史久远和意义重大。《圣经》原来也只称“书”(Bible),加上“圣”(Holy)字,以表明该书的神圣价值。早期基督教来华的传教士肯定注意到《圣经》中的神(God)的观念与《尚书》中的“天”或“帝”的观念间有许多相似之处,所以天主教用“天主”,新教用上帝来翻译“God”。除了上帝这个观念之外,我近来发现在“罪”与“恶”,以及怎样解救的问题上,基督教和儒家间也存在着许多共同点。当然,它们间的区别也是很明显的。如果说在《旧约》(希伯来圣经)和《尚书》中,我们可以看到古代以色列人和中国的上古先民在上帝如何护佑义人和有道君主,以及如何惩罚罪恶方面,存在诸多共同点的话,那么在《新约》和《论语》中,随着保罗阐发“原罪”和“基督拯救”的观念,和孔子对“天命”和“君子”的义务的新解释,它们间的重要区别就显露出来了。这在很大程度上表征了基督教和儒家思想各自的特色。本文试以保罗和孔子的观点为代表,比较基督教和儒家有关罪与恶的看法。

一

在基督教的神学中,“罪”不仅是指一种错误的行为,而且还意味着人与上帝的一种疏离(alienation)状态。“恶”包括道德上的恶(moral evil)和自然的恶(natural evil),前者指道德上的恶的动机和行为,后者指造成人类痛苦的自然秩序上的偏差,如地震、风暴、瘟疫等。“罪”之所以成为基督教的神学问题,因为它与基督拯救的问题相关,即:人由于犯了原罪,不能自救,要靠基督来拯救。“恶”之所以成为基督教的神学问题,因为它涉及一个神正论(theodicy)的问题:在一个全能和博爱的上帝所创造的世界中为什么还存在恶?罪和恶存在关联性:恶既被理解为罪的原因,也被理解为罪的结果。神学家试图从恶的势力和倾向中找到人犯罪的原因,并把人受苦受难的恶果归因于人犯了罪。

尽管“罪”和“恶”的问题在基督教的神学中占重要地位,但是有关对它们的神学论述始终是存在争论的。在对罪的神学的说明中,过分强调恶势力(“魔鬼”)的作用,会导致善恶(上帝和魔鬼、光明与黑暗)二元论;过分强调自由意志的作用,会导致否认基督拯救的必要性。基督教的神学家尝试走一条中间道路,一方面坚持世界和人是全知、全能、博爱

和公义的上帝创造的，另一方面也不否定恶和罪的存在以及基督拯救的必要性。

在基督教的传统中，有关罪和恶的经典看法的形成，与保罗的贡献分不开。保罗在他传教的过程中，给他在各地的教友写了许多信，阐发耶稣拯救的意义。保罗对罪与恶的问题的解释是与耶稣基督拯救人类的问题联系在一起说的。其中，“罗马书”特别重要。他在该书信中结合基督拯救的教义对创世纪中亚当的故事作神学诠释，从“原罪”的角度论证耶稣以在十字架上的牺牲为人赎罪，使人与上帝重新修和，从而拯救人类的重要意义。

在保罗之后，奥古斯丁在捍卫基督教关于罪和恶的经典的看法方面起了重要作用。当时，摩尼教的二元论和贝拉基主义分别从不同的角度诋毁基督教的正统观点。摩尼教持光明之神和黑暗之神的善恶二元论的观点，把耶稣与诺厄（Noe）、佛陀、琐罗亚斯特和摩尼并列，否认耶稣的圣子地位和三位一体的上帝观。贝拉基及其门徒则过分强调人的自由意志而否认“原罪”和“恩宠”，这会导致否认基督拯救人类的必要性。奥古斯丁起初曾是摩尼教的信徒，后来皈依基督教。他依据圣经，特别是依据保罗在“罗马书”中的观点，批判摩尼教的二元论，并在与贝拉基派的辩论中发展出他的有关罪和恶的观点。由于奥古斯丁在这方面的论述较有圣经的依据和较好地符合了基督教的拯救教义，所以被认为属于正统观点。

以下对基督教有关罪和恶的基本看法的概括，主要依据圣经“创世记”中关于亚当夏娃犯下原罪的故事，保罗在“罗马书”中结合基督拯救的意义对这一故事的神学诠释，以及奥古斯丁在哲理上对它的系统表述。

（一）人犯了原罪（original sin）。原罪的观念是通过对《圣经》的亚当的故事的反思而成型的。这个故事出自《圣经》〔QS〕·〔QS〕创世纪第2章和第3章。在此讲述了上帝造了人类的先祖亚当和夏娃，他们原初生活在伊甸园中，听从上帝的安排，过着无忧无虑和永生的幸福生活；后来亚当和夏娃受了蛇的引诱，违背上帝的禁令，偷吃智慧果，因而受到上帝的处罚，被驱除出伊甸园，从此人过着艰辛的生活，并更容易犯罪堕落。从人与上帝的关系讲，这是人对上帝犯了罪；从人自己的行为 徒劳 裕 馐嵌瘵*？

（二）亚当和夏娃所犯的罪不仅仅是他们个人的罪，他们是具有代表性的，他们代表了人类共有的特征和生存状况，因而具有“象征性”和“遗传性”，人类的先祖犯了原罪，人类的子孙将继承这罪及其恶果。保罗指出：“亚当乃是那以后要来之人的预象。”（罗马书5：14）“因一人的悖逆，众人就成了罪人。”（罗马书5：19）。

（三）原罪的一个严重的恶果是死。《圣经》〔QS〕·〔QS〕创世纪中有一段蛇与女人的对话：蛇对女人说：“神岂是真说，不许你们吃园中所有的果子吗？”女人对蛇说：“园中树上的果子我们可以吃，唯有园当中那棵树上的果子，神曾说：‘你们不可吃，也不可摸，免得你们死。’”蛇对女人说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”（创世纪3：1—5）由于亚当夏娃不听神的警告，吃了那果子，从此人终有一死。虽说这不是亚当夏娃立即的死，但其后果或许更严重，因为从此以后“死就做了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。”（罗马书5：14）“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（罗马书5：12）

（四）亚当和夏娃为什么敢冒死的风险而违背神的命令，偷吃禁果呢？这是因为他们希望能和上帝一样有智慧，“便如神能知道善恶。”说得更彻底一些，就是人希望自己成为上帝。这是将以神为中心的生活，转移到以自己为生活的中心。这种转移就成了罪的本源。这意味着，人不信上帝而信自己，人相信自己能像上帝一样全知全能，依靠自己的力量建立幸福的生活。然而，人的这种傲慢态度和固有的脆弱性，更容易使人受到邪恶势力的引诱，放纵私欲，贪行种种污秽，犯下更大的罪行而更深地堕落。

(五)?人除犯了原罪外,还犯下不同程度的本罪(p e r s o n a l s i n)。本罪指违背上帝的律令。摩西十诫中的前四诫,讲的都是信仰的问题,即:要信耶和华为唯一的真神,不可跪拜偶像,不可妄称耶和华神的名,要守安息日,以纪念上帝创造世界。在基督教的传统中,不信上帝被认为最大的罪;故意拒绝上帝的救恩大爱,以信实的上帝为不可信,是众罪之根。摩西十诫中的后六诫,讲的是道德问题,即:要孝敬父母,不可杀人,不可奸淫,不可偷盗,不可作假见证害人,不可贪恋别人的妻子和财物。因而违背了上帝的道德律法,行不义之事,知善不行,也是犯本罪。

(六)?罪意味着人与上帝的失和,意味着人与上帝间的一种疏离状态。保罗说:“世人都犯了罪,亏缺了上帝的荣耀。”(罗马书 3 : 2 3)其结果是“与神所施的生命隔绝了”(以弗所书 4 : 1 8),使人失去平安自由,生活在上帝的忿怒和诅咒之下,在身体上受到应得的报应、痛苦、灾祸及死亡。

(七)?人深陷于罪孽之中,心性败坏,靠自身的力量不能自拔。正如豹不能改变它的斑点一样,习惯行恶的人,也不能自觉行善了。占满了罪污的人,无法用自己的手把罪污清洗干净。但是上帝仍然怜悯人类,他差他的儿子,圣洁无罪的耶稣来到世界,为罪人钉十字架流血牺牲,用他的身体和血救赎人类,洁净了我们的罪。赦罪不是靠人的善行、功德、吃斋修道、祭祀或放生等做法换来的,而是上帝的白白恩典。保罗写道:“我们借着爱子的血,得蒙救赎,过犯得以赦免,乃是照他丰富的恩典。”(以弗所书 1 : 7)罪只有靠着耶稣才能解决,唯有耶稣是人类的救主。

(八)?耶稣为人赎罪,标志着人与上帝的关系的修复,标志着人与上帝间从疏远到重新和睦,标志着人从罪人成为新人有了希望和保证。保罗写道:“因他使我们和睦,将两下合而为一,拆毁了中间隔断的墙;因而以自己的身体废除冤仇,就是那记在律法上的规条,为要将两下借着自已造成一个新人,如此便成就了和睦。”(以弗所书 2 : 1 4 - 1 5)

(九)?基督教不采取善恶二元论的立场说明恶的起源。上帝所创造的世界是一个好的世界,上帝创造的天、地、人、动物、植物都是甚好的。恶没有一种宇宙起源论和本体论的地位。世界不是由善恶两种力量合成的,恶不被理解为一个与善神并列的恶魔作怪的结果,恶也不被理解为起源于一种原初的混沌状态或黑暗的力量。恶不是已经存在于创世之前,也不是与创世同时发生,而是发生在一个创世之后的“甚好”的世界中。从亚当的故事看,恶有着一个人类学的起源,人犯了罪才有恶。

(十)?亚当和夏娃是自由的,他们可以选择听从上帝的话不吃禁果,然而他们却选择了听蛇的话。从他们具有选择的自由这个方面看,罪和恶并不是必然要发生的,而是偶然的,似乎仅仅是一念之差。然而,这又与人的那种无法遏制的欲望有关,其中包括人奢望像上帝一样无所不知和无所不能,而这种奢望与人的有限性相矛盾,这就是人间一切悲剧的根源。蛇在这里象征着人的一种易受引诱而堕落的生活处境。蛇不能强迫人吃禁果,而只能诱人吃禁果。这一方面说明恶不是必然的,人要对自己的罪负责;另一方 婪得魅诵缘拇暖腿松?存中的陷阱似乎又注定人要经历一番磨难。人从因原罪和本罪而疏离上帝,到经耶稣拯救而回归于上帝,又可以说是预定的。

二

下面我想转入中国传统文化的语境中,对罪与恶的观点进行比较,以加深我们对这一问题的理解。

中国儒家有关罪与恶的观点,在《论语》的“尧曰第二十”中有着最经典的论述。它由三章组成。第一章,孔子先引用或转述《尚书》所记载的尧、舜、禹、商汤、周武王的重要言论,然后发表自己简短评论。这里谈到了“天禄”和“罪”的问题。第二章,孔子回答子

张关于如何从政的问题，这里谈到了“五美”和“四恶”。第三章，孔子把“天命”与“人为”统一起来，可看作是对前两章的总结。这三章有机地联系在一起，含义深刻，回味无穷：

（一）尧曰：“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中！四海困穷，天禄永终。”舜亦以命禹。

曰：“予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦，帝臣不蔽，简在帝心！朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。”

“周有大赉，善人是富。”“虽有周亲，不如仁人；百姓有过，在予一人。”谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。

所重：民、食、丧、祭。宽则得众，信则民任焉。敏则有功，公则说。

（二）子张问于孔子曰：“何如，斯可以从政矣？”子曰：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费；劳而不怨；欲而不贪；泰而不骄；威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨！欲仁而得仁，又焉贪！君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎！君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。”

（三）子曰：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”

仔细玩味这三章的文字，已经可以看出中国儒教与基督教在关于罪与恶的观点上的重要相似之处和区别。

在《尚书》中，王权受命于天的思想相当突出。王朝的寿命和君王的禄位来自天帝的安排，是上天所命定的。只要上天不终止这样的授命，一个王朝的统治就可以延续下去。一旦上天终止了对某一个王朝的授命的话，那就意味着这个王朝的末日就要到了。这时天帝就要改变其授命的对象，这就是“革命”，这就要导致改朝换代。《周易》〔QS()·〔QS〕〕《象传》在诠释“革”卦谈到“革命”：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。”这表明，天命是可以改变的，而接受天命和执行天命并不是一件容易的事情。用《诗经》〔QS()·〔QS〕〕《大雅》〔QS()·〔QS〕〕《文王》中的话来说，就是“天命靡常”，“骏命不易”。怎样才能保持天命呢？这是贤明的君王时时考虑的问题。《论语》〔QS()·〔QS〕〕《尧曰》第一章中的第一句话，就是尧对如何保持天命的经验总结，并以此经验告诫他的继承人舜，而舜也以此经验告诫他的继承人禹。用现代汉语来表达，这段话的大意如下：

尧说：“啧啧！你这位舜啊，按照上天安排的次序，天命就要落在你身上了，你要真诚地执行正确的治国方针。如果天下人陷于穷困之中，上天赐给你的禄位就会永远终止。”舜在传位给禹的时候，也用这同样的话告诫禹。〔HT〕〔GK-2!-2〕

在这里，治国方针的正确与否，是与天下人的生活是富裕还是穷困联系在一起的。而君王所受的天命能否维持，也与人民的生活处境相关。接受天命者要承担使天下人安居乐业，生活富裕的责任。如果天下人穷困，人民起来造反，革命就发生，这是顺乎天意合乎民心的事情。

《论语》〔QS()·〔QS〕〕《尧曰》第二十章中的第二段，根据朱熹的注解（1）（P83）（2）（P45-46）（3），这是商汤在战胜夏桀后，回商的国都亳时，对来朝觐的诸侯所发布的文告中的一段话。该文告一则说明讨伐夏桀的理由，二则说明天下更始后新天子的治国方针。因而，

“有罪不敢赦，帝臣不蔽”是说“桀有罪，己不敢赦，而天下贤人，皆上帝之臣，己不敢蔽”。我觉得这一解说较牵强，因为这句话中要添加上“桀”和“己”两个关键词。而且，这一注解的理由在于这段话与《商诰》中文字大同小异，但朱熹所见到《商诰》已属于“伪古文经”，是东晋学者梅賾所献，据清代学者考证，是依据散见于先秦诸子所引用的《尚书》的文字编造出来的，可信度不高。据《墨子》和《吕氏春秋》中的有关叙述，这段话是商汤在战胜夏桀后，遭逢大旱，商汤向上天祈祷求雨之词。我觉得这个说法是可取的，我的以下译文把着重点放在商汤向天帝祈祷之上，从商汤面对天帝的角度来理解文意：

商汤说：“我小子履大胆地用公牛来祭祀，明白地禀告最伟大的天帝：凡是对你所犯下的一切罪行，我是决不敢擅自赦免的；在天帝面前，下臣的一切所作所为都是无法遮蔽的，它们清清楚楚地记在天帝的心上。我自己有罪，不要牵连天下万方，天下万方有罪，应该归在我身上。”〔HT〕〔GK-2I-2〕

这里出现“罪”这个概念，它像基督教的《圣经》中一样，这里的“罪”是指人对上帝所犯下的罪，上帝对此一清二楚，并通过降下灾害等方式加以惩罚。夏桀“灭德作威”，“敷虐于万方百姓”，所以上帝“降灾于夏，以彰厥罪”。现在，商已经灭夏，天命已经落在商朝的君主身上，但是所遭逢的大旱还没有结束，这时商汤向上天祈祷求雨。商汤以天子（上帝的儿子）的身份向天求雨，“履”是商汤的名字，“予小子”是商汤的自谦之词。“朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬”体现了商汤崇高的精神，宁愿自己来承担罪责，使得天下万方免于灾害。这在一定意义上可以与耶稣基督的以自己在十字架上的死为世人赎罪的精神相比拟。当然，这里存在重要的差别。首先，在中国的儒家思想中没有“原罪”的观念，因而谈不上除解全人类受苦根源的问题。其次，商汤认为自己是天子，其理由是他认为自己接受了天命，而耶稣也认为自己是上帝的儿子，但这是三位一体的圣子。最后，商汤讲“我自己有罪，不要牵连天下万方，天下万方有罪，应该归在我身上”，是出于责任感，而不是出于“赎罪”的意识。商汤认识到，君王有罪非民所致，而民有罪实君王治理无方所为，现在自己掌握着管理天下万方的大权，权重者责任也重，因此自己要承担最大的责任。这表现出他意识到接受天命后的重大责任和义务，以及厚于责己薄于责人的精神。

孔子接下去谈为什么周武王能取商而代之，禀承天命，建立一个得民心的新王朝：

首先，周武王赏罚分明，用人得当。“周有大赉，善人是富”是说，对于善人，周武王大加赏赐，使他们富裕起来，激励他们为周王朝建功立业。“虽有周亲，不如仁人”是说周武王在任用的时候，任用仁人，而商纣王则任用至亲，其结果当然是前者胜于后者。其次，周武王严以律己，宽以待人，像商汤一样认识到禀受天命者的重大责任，此所谓“百姓有过，在予一人”。最后，周武王谨慎地修订和执行一系列经济、法律和政治制度，采取了一系列安抚民心的措施。“谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉”是说周武王谨慎地统一度量衡，公平合理地进行交换和税收，认真审订法律礼乐制度，修复废弃的官制，让在位者各尽其职；这样，政令就在天下行得通了。“兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉”是说周武王封黄帝、尧、舜、夏、商之后，释箕子之囚，复商容之位，这些做法是得民心的。“所重：民、食、丧、祭”是说周武王关心民生问题，重视人民、粮食、丧葬和祭祀。这表明中国古代贤明的政治家早就认识到人民是国家的根本，粮食是人民的生命，丧祭可以使民德归厚，民衣食足，德行厚，就国泰民安。以上这几段话在《尚书》〔QS()·〔QS〕〕武成》篇中都可以找到依据。

该章最后的一段话“宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说”，可视为孔子本人对他评述尧舜汤武等古代圣君治国方针的总结。孔子认为，当政者应有宽厚、诚信、勤敏、公平这四种美德，因为宽厚就会得到民众的拥护，诚信就会使人民安心地完成所委派的任务，勤敏就会取得成功，公平就会使人心悦诚服。寥寥数语，画龙点睛，说出了上古几千年政治得

失成败的要害。

孔子在“尧曰”的第一章回顾和总结了古代君王治理国家的经验教训，在第二章中，孔子谈君子应该如何从政的问题。这通过子张与孔子间问答的方式来表述。与上一章相比，文义相当清楚。这里谈到美和恶，但这里谈的美和恶不是指自然界和社会的美和恶，而是指政治和道德上的美和恶。“尊五美”指君子应该尊奉五种好的政策和德行，即：1. 使老百姓得到实惠，而自己不要费财；2. 使唤老百姓，而老百姓不怨恨；3. 有进取心而不贪图名利；4. 性情安宁而不骄傲；5. 态度威严而不凶猛。孔子进一步给子张解释如何才能实现“尊五美”：让老百姓因地制宜地利用自然资源和所拥有的经营手段而获利，不就是使老百姓得到好处而不自己费财吗？选择老百姓可以干的时间（农闲、）而叫他们服劳役，还有谁会怨恨呢？追求仁义而得到仁义，还贪图什么呢？无论人多人少，无论势力大小，君子都不敢怠慢，不就是安宁而不骄傲吗？君子衣冠整齐，目不斜视，态度端正，使人望而生敬畏之心，不就是威严而不凶猛吗？最后，孔子给子张解释什么是“四恶”：不进行教育而杀戮叫虐；不事先告诫而要就立即成功叫做暴；政令下达缓慢而要求下属限期完成叫做贼；同样是给人财物而又舍不得拿出来叫做吝。

在此，孔子所说的恶完全是从政治上说的，这也可从他的一句名言“苛政猛于虎也”看出。孔子是不是意识到自然界中也存在恶呢？我想孔子当然是意识到这一点的，孔子当然知道洪水猛兽对人民造成的困苦，但相比之下，苛政对人民造成更大的困苦。在《尚书》中，我们可以看到中国上古的先民把灾荒看作是上帝对所犯的罪行的惩罚，这与《圣经》，特别是旧约的“摩西五经”所描绘的上帝降灾于不义之人，烧他们的城，灭他们的国，没有什么区别。但孔子肯定也已经注意到，自然灾害在平常的日子里，甚至在贤明的君主当政的时候，也会发生。我们完全可以设想出现这种情况：商汤起兵伐夏桀时，正值夏王朝境内发生旱灾，于是他宣告天下，上帝“降灾于夏，以彰厥罪”，论证他的做法上应天意下顺民心。但是在商汤灭夏后，旱灾并没有结束，反而扩大到更大的区域中去了，于是商汤在灭夏后要祭天求雨。孔子看到这些情况，所以他对自然界的恶（天灾）与人的罪的关系持审慎态度，“子不语怪、力、乱、神。”对同样问题的反思也出现在旧约圣经的较晚期的作品中，如在“约伯篇”中，约伯反思一个虔诚的义人为什么也会遭受极大的苦难。对此约伯没有得出明确的结论。在新约中，特别是在保罗的书信中，对此有了一个解释，即把人间的苦难与“原罪”挂钩，“因一人的悖逆，众人就成了罪人。”（罗马书5：19）因此只能靠耶稣基督的拯救（赎罪），才能克服恶。在中国儒家的思想中，不是这样来解释恶的问题的。儒家没有原罪的观念，儒家不用原罪来解释仁善之人也会受苦的问题，儒家也不用灵魂不死和末日审判来解释最终的公正性的问题。恶包括天灾人祸两个方面。对于天灾是否是上帝对人间恶行的警告和惩罚的问题，在儒家中没有统一看法：孔子持存疑的态度，荀子持反对的态度，董仲舒持赞成的态度。毋庸否认，与《尚书》中所表述的中国上古先民对天与人的关系的看法相对照，董仲舒的看法更接近，而孔子和荀子则根据他们各自对自然和社会现象的观察在不同程度上有所修正和偏离。然而对于人祸，儒家各派几乎没有分歧，都主张人祸主要是由无道的君王和乱臣贼子造成的政治上的恶。

这是不是说，《尚书》中关于天人关系的观点与《圣经》中的神人关系的观点是接近的，而经过孔子修正后的天人关系的观点与《圣经》中的神人关系的观点有很大区别了呢？我认为这一提法是正确的，因为《尚书》中的“天”与“帝”、“上帝”、“天帝”常常是可以互换的，在此天与人的关系基本上就是神（上帝）与人的关系。经过孔子修正后，天命的观念被保留下来，但对于一个有意志的人格神是否存在的问题，孔子则沉默不语。孔子把怎样才能去除恶的重点放在人的努力上，即放在道德修养和政治修明上，而不是放在对天的祈祷上。这是不是意味着孔子把一种《尚书》中的宗教思想改造为一种尘世的道德哲学和政治哲学呢？要回答对于这个问题，牵涉对“宗教”这个概念的理解。说到底，孔子的道德哲学和政治哲

学有一个形而上的和信仰的基础，这可以从《论语〔QS()·〔QS〕〕尧曰》的最后一章中看出：

孔子说：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”

不知道礼，就不知道如何合适地在人际关系中举止行为。不会分辨言的是非得失，就不能知道人的品德的邪正和能力的大小。这两条确实说的是人在尘世中的处世问题。但人在尘世中的处世需要有一个对超越于尘世的天命的信仰的基础。朱熹引用程颢、程颐的话来解释为什么“不知命，无以为君子也”：

程子曰：“知命者，知有命而信之也。人不知命，则见害必避，见利必趋，何以君子？”〔1〕(P83)〔3〕二程还说：“在天为命，在义为理，在人为性。主于身为心。其实一也。”〔4〕

由此可见，在从孔子到宋明理学的儒家传统中，“知天命”和“修身养性治国平天下”的问题结合在一起，因而儒家的尘世的道德哲学和政治哲学是以超越于尘世的天命为基础的，在一定意义上可以说是以宗教精神为支撑的。

有人主张，哲学研究智慧问题，宗教研究鬼神和死问题。既然孔子回避谈鬼神和死的问题，儒家的思想是与宗教不搭界的。我想，尽管孔子说过“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”表现出他对鬼神的存在和人死后的生活问题采取审慎态度，但是孔子仍然谈论“畏天命”和“守死善道”，这表现出孔子持一种理想主义的生死观，在一定意义上可以说，这是一种具有中国特色的宗教精神。孔子多次谈到君子为道而死，死得其所：

子曰：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语〔QS()·〔QS〕〕里仁》）曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（泰伯第八）子曰：“笃信好学，守死善道。”（《论语〔QS()·〔QS〕〕泰伯》）微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：“殷有三仁焉。”（《论语〔QS()·〔QS〕〕微子》）

现在我简要地概括中国儒家关于罪和恶及其解救的观点：君王作为天子受命于天，君王的使命是治理好国家，使人民安居乐业，生活富裕。如果君王无道，使天下人陷于穷困之中，这就是获罪于天，上天赐给他的禄位就会终止，改朝换代的革命就要发生。只有知天命的人才称得上君子，君子的使命是守死善道，辅助君王治理好国家，即使为此献身也在所不惜。恶主要是由苛政造成的，去除恶要靠人为的努力，但这种人为的努力以“知有命而信之”的神圣使命感为支撑。儒家虽然不离开现世，虽然不像基督教那样主张只有靠耶稣的拯救才能赎去原罪和克服恶，但儒家的政治哲学和道德哲学是建立在天人合一的本体基础上的，表现出中国儒家所特有的宗教精神。

参考文献

〔1〕朱熹.论语集注〔M〕.

〔2〕蔡沈.书经集传〔M〕.

〔3〕四书五经(上册)〔M〕.

〔4〕程颢、程颐.遗书(卷十八)〔M〕.

The “Sin” and “Evil” of Christianity and Confucianism

Zhang Qingxiong

(The Department of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433)

Abstract: We can see God of ancient and how God bless his people and punish sin in 《the Old Testament 》 and 《Shang Shu 》. They are similar in many ways. But the difference appears in 《the New Testament 》 and 《the Analects of Confucius 》 with the idea of “original sin” and “Christian Save”, which declares different character of Christianity and Confucianism. The essay tries to compare “sin” and “evil” of Christianity and Confucianism exemplifying for Baoluo and Confucius.

Key words : Christianity Confucianism Sin Evil

收稿日期: 2002-12-05

作者简介:张庆熊 (1950 -), 男, 上海人, 复旦大学哲学系教授, 博士生导师。